68e ANNEE (7e SÉRIE) N° 5 30 JANVIER 1958

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr F.-M. CATHERINET
Protonotaire apostolique
Directeur

R. DESVOYES
Chanoine titulaire de Langres
Codirecteur

Morale Biblique

LA MORALE D'ISRAEL[1]

La veine morale de la religion biblique ne peut pas ne pas frapper le lecteur même superficiel des Livres saints. On y découvre une morale élevée dès les débuts, mais dont les énoncés vont se développer, les motivations se perfectionner et les exigences s'approfondir.

Ce qui fait son originalité, c'est pourtant moins son contenu que sa forme : elle est essentiellement une morale d'Alliance ; elle revêt, en conséquence, une structure dialogale ; elle est appel et réponse selon le rythme d'un drame dont nous connaissons les partenaires :

« Ecoutez cette parole que Yahvé prononce sur vous, enfant d'Israël, sur toute la famille que j'ai fait monter du pays d'Egypte :
Je n'ai connu que vous de toutes les familles de la terre aussi vous visiterai-je pour toutes vos iniquités (Am, *3*, 1-2).

Le Décalogue et la morale de l'impératif

Cette morale se trouve liée, dans son expression première, au personnage le plus éminent de l'Ancien Testament. Moïse ne se classe pas facilement parmi les meneurs d'hommes : « il était quelque chose à part, un chef des âges primordiaux, qui parlait directement avec Yahvé... » (Pedersen). Les récits anciens le présentent comme l'interlocuteur de Dieu, qui lui parle « bouche à bouche » (Nu., *12*, 8) et comme un sheick très humain qui porte Israël sur son sein ainsi que ferait une nourrice (Nu., *11*, 12).

Son dessein fut de lier et organiser une société naissante, qui restait friable dans la situation fluide du désert. Le Décalogue est la formulation de la règle antique de Moïse pour sa communauté (Sellin). On ne l'a conservée que sous une forme évoluée et surchargée dans deux recensions un peu divergentes (Ex., *20*, 1-17 et Deut., *5*, 6-18), mais il est facile, en les décantant des motivations et explications survenues, de restituer la forme primitive et lapidaire des « dix paroles ». Les deux « tables » où elles étaient écrites contenaient commodément le droit sacral et le droit profane d'une société à qui elles rappelaient son lien essentiel, les lois primordiales de sa vie et le rythme de son repos.

I. — Je suis Yahvé ton Dieu qui t'ai fait sortir du pays d'Egypte, du bagne : tu n'auras pas d'autres dieux à côté de moi.
II. — Tu ne fabriqueras pas d'idoles.
III. — Tu n'attesteras pas Yahweh ton Dieu pour une fausseté.
IV. — Observe le jour du sabbat pour le sanctifier
V. — Honore père et mère.
VI. — Tu ne tueras pas.
VII. — Tu ne commettras pas d'adultère.
VIII. — Tu ne voleras pas.
IX. — Tu ne porteras pas contre ton proche de faux témoignage.
X. — Tu ne convoiteras pas la possession de ton proche.

On peut saisir, à partir de là, quels seront les caractères et les orientations de la morale qui s'inaugure.

Morale de gratitude, se situant dans une perspective de reconnaissance envers Yahvé, dont le bienfait et l'exigence apparaissent au moment de la création du peuple. Cette exigence même apparaîtra comme une faveur : la Loi est grâce et « les commandements sont la raison d'être d'Israël », dira un rabbin (S. Lev. *XI*, 44, 57, 6).

Morale impérative. La morale biblique n'est point une construction humaniste, une technique de l'achèvement personnel et de l'équilibre social. Elle entre dans l'économie de la parole divine acceptée ou repoussée. Elle suppose une interpellation de l'homme par Dieu. La réponse humaine est d'obéissance ou de refus : cette dernière attitude est une véritable prise de position contre Dieu un échec à Dieu ; pour la traduire, il y a une expression spécifiquement biblique, le mot *pésha'*, qui sonne à peu près comme révolte :

Cieux, écoutez, terre prête l'oreille
car Yahvé parle :
« j'ai élevé et fait grandir tes fils,
mais ils se sont révoltés contre moi » (Is. 1, 2).

Le péché, en style biblique, a une sorte de positivité et d'agressivité. Il fait contraste avec l'élan de la foi et de l'obéissance. Mais élan et refus se disent par rapport à des injonctions précises, formulées en style apodictique, qui n'ont pas de parallèles en dehors d'Israël. Dieu harcèle son peuple.

Il faudrait dire, mieux encore, qu'il l'invite et l'oriente. Le mot *Torah* garde le souvenir de ces directives et invitations (racine *warah* : montrer le chemin, indiquer du doigt). La morale qui s'ex-

[1] Conférence donnée par M. l'Abbé A. Gelin, professeur à la Faculté de Théologie de Lyon, à la salle des fêtes du Lycée Carnot, à Tunis, sous la présidence de Son excellence Mgr Perrin, archevêque de Carthage. Elle constituera un chapitre d'un prochain livre sur *l'Ame d'Israël*.

prime au Décalogue n'est que le commentaire de cette *Torah*, dont le splendide édifice se construira pendant mille ans sur la base essentielle posée par le premier législateur, grâce à un développement qui se ferait à partir du dedans. Dès Moïse, la morale biblique est une morale de maintien pour un peuple, son initiation à la vie sainte. Mais on devine que le principe de pédagogie, déjà à l'œuvre, produira d'autres résultats. Déjà les deux recensions du Décalogue que nous avons mentionnées attestent ce travail d'explication sur lequel nous allons revenir.

Cette morale de maintien était du même coup une morale de rupture. On insiste avec raison, aujourd'hui, sur la liaison d'Israël avec les civilisations voisines ; cela ne doit pas nous faire perdre de vue le principe d'*Abgrenzung* qu'Hempel (*Das Ethos des Alten Testaments*, Berlin, 1938) a beaucoup souligné. A l'encontre des pays voisins, Israël a son rythme de repos et de travail propre, sa liturgie originale, sa morale sexuelle si différente des horreurs dont il sera témoin, sa phobie de la magie ambiante. Le peuple saint, c'est aussi le peuple séparé (Lev. *19*, 1). Déjà cette ἀμιξία sur laquelle dauberont les auteurs païens s'esquisse avec le Décalogue :

Voici un peuple qui habite à part,
il n'est pas rangé parmi les nations (Nu., *23*, 9).

La tradition sacrale : lévites et prophètes

Il est difficile de parler de morale biblique sans évoquer la tradition qui la conserve et la développe. C'est essentiellement une tradition sacrale qui est commise aux héritiers de Moïse, aux hommes charismatiques de son type (Josué, Juges) et aux prêtres lévitiques.

En des circonstances exceptionnelles, on tenait à renouveler l'Alliance. Le récit de Jos., *24* garde le souvenir d'une célébration de ce genre, à Sichem, au XII^e^ siècle ; 2 Reg., *11*, 17 celui d'un renouvellement se situant au IX^e^ siècle, au temple national de Jérusalem et dont le prêtre Yehoyada prend l'initiative ; en 2 Reg., *23*, 3, c'est le roi Josias, au VII^e^ siècle, qui par exception se réserve ce soin. Des rénovations régulières avaient lieu aussi chaque année, et le psautier conserve trois pièces qui servaient en ces occasions (Ps *50*, *81* et *95*). Dans le culte s'actualise le fait primordial de l'Alliance ; Israël se rassemble à l'invite de Yahvé et pour entendre sa voix :

Assemblez devant moi les miens
qui scellèrent mon Alliance en sacrifiant (ps. *50*, 5).

Or une telle liturgie n'est pas seulement commémorative ; les prêtres font retentir le thème de l'*Aujourd'hui* (ps., *95*, 7) et rééditent, au nom de Yahvé, les injonctions morales qui se répètent depuis le Sinaï (ps., *50*, 7, 16-21) :

Ecoute mon peuple, je parle,
Israël, et je témoigne contre toi...
que viens-tu réciter mes commandements,
qu'as-tu mon Alliance à la bouche,
toi qui détestes la règle
et rejettes mes paroles derrière toi ?
Si tu vois un voleur tu fraternises,
tu es chez toi parmi les adultères ;
tu livres ta bouche au mal
et ta langue trame la tromperie.
Tu t'assieds, tu médis de ton frère,
tu déshonores le fils de ta mère.
voilà ce que tu fais et je me tairais ?
Penses-tu que je suis comme toi ?

Le genre littéraire de la proclamation des conditions de l'Alliance est proche d'un autre où paraît aussi le prêtre et qu'on nomme la liturgie d'entrée : les conditions d'entrée au sanctuaire y sont énoncées (ps., *15*). Le remarquable est que, dans toutes les pièces mentionnées, on reste avant tout fidèle à la direction éthique qui était fondamentale dans le Décalogue.

Or les prophètes ont été, eux aussi, les témoins de la même tradition sacrale. Non seulement en ce qu'ils ont imité le genre littéraire de la proclamation des conditions de l'Alliance, comme il appert de Is., *1*, 10-17 ; *33*, 14-16 et Mi., *6*, 1-8, mais en ce qu'ils sont intervenus activement dans des fêtes où leurs discours s'avèrent dépendants de la tradition culturelle. A. Weiser a attiré récemment l'attention sur ce fait à propos de Jérémie (*Der Prophet Jeremia*, Göttingen, 1952, 1955). Le prophète, un jour de célébration, rappelle aux Judéens quel est le contenu du Décalogue (Jer., 7, 9-10) :

Quoi ! voler, tuer, commettre l'adultère, se parjurer, encenser Baal, suivre les dieux étrangers que vous ne connaissez pas, puis venir se présenter devant moi...

Mais Jérémie va plus loin. A ses yeux le culte, n'a qu'une importance subordonnée : ainsi le veut la tradition sacrale elle-même, telle qu'elle s'exprime au Décalogue. Sans doute il n'est pas de religion sans sacrifices, et ni Israël ni Moïse n'en doutaient (Ex., *24*, 5), mais le centre d'intérêt de l'Alliance fut éthique et non cultuel. Croyons-en Yahvé (Jer., 7, 21-23) :

Ajoutez vos holocaustes à vos sacrifices
et mangez-en la chair ! Car je n'ai rien dit ni prescrit à vos pères quand je les fis sortir du pays d'Egypte, concernant l'holocauste et le sacrifice. Mais voici la prescription que je leur ai faite : Ecoutez ma voix, alors je serai votre Dieu et vous serez mon peuple. Suivez jusqu'au bout la voie que je vous prescris, pour votre bonheur...

Un siècle avant Jérémie, un autre prophète, Osée, avait tancé violemment les prêtres, responsables de ce qu'il n'y eût pas de « connaissance de Dieu » dans le pays. Cette « connaissance » coïncide avec l'observation du Décalogue : s'il a « parjure et mensonge, assassinat et vol, adultère et violence, meurtre sur meurtre » (Os., *4*, 2) ; c'est que le sacerdoce manque à sa fonction (Os., *4*, 4, 6) :

c'est à toi prêtre que j'en ai...
Mon peuple périt faute de science.
Puisque tu as, toi rejeté la science,
je te rejetterai de mon sacerdoce.

Ainsi, qu'ils l'imitent ou la prêchent ou morigènent les lévistes qui en sont les dépositaires nés (Deut., *33*, 10), les prophètes sont des témoins d'une tradition morale qui remonte aux origines du peuple.

L'imitation de Dieu

Il ne se sont pas contentés d'en être les témoins chaleureux, à une époque où il fallait rejeter clairement tout compromis avec les mœurs de Canaan. Ils l'ont aussi approfondie et en même temps simplifiée en la ramenant à des attitudes foncières qui étaient dans la logique de l'Alliance.

L'alliance, rappelons-le, est échange et rencontre, entraînement et communion. Elle vise à une « connaissance » mutuelle et s'exprime en concepts de relation (*Verhältnisbegriffe*), où Dieu et l'homme sont engagés. La justice (*sédeq*), la bonté (*hésèd*), la fidélité (*émet*) définissent le comportement de Dieu vis-à-vis d'Israël. Mais il exige la réciprocité. Connaître Dieu, pour l'homme, ce sera faire siennes les mœurs de Dieu, s'aligner sur le modèle divin, puisque Dieu s'est impliqué en climat humain et a révélé aux hommes l'essentiel de son activité tournée vers eux. Dorénavant on peut parler de morale non seulement au mode *impératif* mais au mode *imitatif*, pour reprendre l'expression d'A. Neher. Ne croyons pas, d'ailleurs que cette règle suprême de moralité ait un point d'application trop éthéré. A cet égard, Jer., *9*, 23 suffirait à nous rassurer :

Qui veut se glorifier, qu'il trouve sa gloire en ceci
avoir de l'intelligence et me connaître.
Car je suis Yahvé, qui exerce la bonté,
le droit de la justice sur la terre :
oui, c'est en cela que je me complais.

Et dans sa diatribe contre Joiaquim, le même prophète évoque le prédécesseur de ce roi, en une esquisse par contraste (Jer., *22*, 16) :

Il jugeait la cause du pauvre et des malheureux...
Me connaître n'est-ce pas celà ? — oracle de Yahvé.

La préférence divine vis-à-vis du pauvre est précisément offerte à l'imitation d'Israël, car, dès l'Ancien Testament, si « la relation à Dieu est le sens caché de la moralité, la relation à autrui en est le critère manifeste » (Ricœur) et déjà s'esquisse aux pages de la vieille Alliance le mot de S. Jean (Jo., *4*, 20) :

Si quelqu'un dit : « J'aime Dieu »
et qu'il déteste son frère,
c'est un menteur :
celui qui n'aime pas son frère, qu'il voit
ne saurait aimer le Dieu qu'il ne voit pas.

Et donc l'Israélite authentique peut dire à Yahvé :

ta bonté (*hésèd*) est devant mes yeux
et je marche en ta vérité (*émét*) (Ps., *26*, 3)

et faire siennes les consignes-clés de Michée *6*, 8 :

On t'a fait savoir, homme, ce qui est bien
ce que Yahvé réclame de toi :
rien d'autre que d'accomplir la justice,
d'aimer la bonté
et de marcher humblement avec ton Dieu

Il faut sentir, derrière ces termes apparemment abstraits, la figure du Dieu vivant et écouter déjà le « Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait » (Mat., *5*, 48).

En émettant une telle règle de sainteté, si haute et si concrète, Dieu prévenait ce qu'on a appelé « le péché du juste » qui est de se croire arrivé : comment en effet égaler un tel modèle ? Il préparait d'autre part l'incarnation de son Fils, qui dans la Nouvelle Alliance, servirait de Modèle révélant le Père : « Tout ce que fait le Père, le Fils le fait pareillement » (Jo., *5*, 19). Il nous présentait enfin l'imitation de Dieu en termes qui respectaient le primat de la personne et de l'action : le vieux rêve grec et intellectualiste de l' ομοιωσις τῳ θεῳ se trouverait ainsi comblé en même temps qu'exorcisé de ses périls.

Ajoutons une remarque. Ezéchiel, par ses catalogues de péchés, plus tard les Pharisiens, par leur minutie à étiqueter les manquements, ont pu donner l'impression d'énoncés moraux trop légalistes. Mais il est difficile de concevoir une morale sans précision : les actes concrets sont l'occasion de rencontrer la volonté divine. Ezéchiel, à côté de son légalisme méticuleux, atteste une morale prophétique du cœur et de l'intention, qu'il hérite de son maître Jérémie. Peut-être ces deux tendances du prêtre-prophète témoignent-elles de la tension qui persiste en tout cœur humain. Ainsi le mode impératif et le mode imitatif coexistent plutôt qu'ils ne se succèdent.

Grâce et moralité

Mais la logique de l'Alliance demande plus encore. Dieu n'y a-t-il pas l'initiative ? C'est lui qui fait entrer Israël dans cette grâce, qui « épouse » Israël et se la présente à lui-même sainte et irréprochable (Eph., *5*, 27). Certes il faut imiter Dieu, mais cette imitation va-t-elle se réaliser sans l'aide de l'Original à reproduire ? Le texte d'Osée *2*, 21-22 est sans doute ce qui a été écrit de plus suggestif sur ce mystère. Le texte vise l'ère messianique ; la « connaissance » qu'on aura de Dieu sera parfaite — et on énumère des composantes, mais elle ne sera possible que par la grâce de Dieu, symbolisée par l'initiative d'un nouveau mariage.

Je te fiancerai à moi pour toujours,
je te fiancerai dans la justice (*sédéq*) et le droit
dans la tendresse (*hésed*) et l'amour,
je te fiancerai à moi dans la fidélité (*émunah*),
et tu connaîtras Yahweh !

La morale biblique s'exprime ici en termes de participation, selon le mode *participe*, dirait A. Neher. Ainsi est évacuée la tentation d'autoglorification qui risque de saisir l'homme biblique au cœur de son action morale. N'en est-il pas le maître ? Le Seigneur lui-même ne l'a-t-il pas traité en responsable ? Ne lui a-t-on pas assez répété : « Le commandement n'est pas trop difficile pour toi, ni hors de ta prise » (Deut., *30*, 11) ? Après tant d'autres, Ezéchiel n'a-t-il pas misé sur sa capacité de conversion et de fidélité : « Faites vous un cœur nouveau et un esprit nouveau » (Ez., *18*, 31) ? Quoi d'étonnant s'il arrive à se complaire en soi, à y chercher le point de jaillissement de sa moralité, bref à être un pharisien, convaincu que sa « justice » est une technique humaine. « Yahvé m'a traité selon ma justice » (Ps., *18*, 25 ; cf. Phil., *3*, 9), c'est un des slogans de ce volontarisme juif, qui à la limite prétendrait construire lui-même sa sainteté et préparer des épis que le divin moissonneur n'aurait qu'à cueillir.

Sur ce point, Israël a dû apprendre que la réalité était moins belle et prendre conscience, par l'expérience même du péché, du besoin d'un appel aux forces divines. Là aussi les prophètes l'ont aidé et en particulier Jérémie. Pour sa génération, il a diagnostiqué un état de péché incurable, un péché-état, qui a ses racines dans le cœur incirconcis (Jér., *9*, 25 ; *17*, 1). Aussi, dans l'avenir que Dieu prépare le cœur sera sensibilisé à une initiative d'En-Haut qui assurera un re-départ moral, par le pardon, et une possibilité de meilleure vie morale, par des inspirations et impulsions mystérieuses ; Israël aura ainsi un « cœur » nouveau (Jér., *24*, 7 ; *31*, 34). Ezéchiel, à la suite de Jérémie, et d'une façon plus nette, a affirmé que ce « cœur » serait un don de Dieu : « Je mettrai en vous mon esprit et je ferai que vous suiviez mes ordonnances, que vous gardiez mes lois et les pratiquiez » (Ez., *36*, 27). La vie morale parfaite s'accomplit dans un climat intérieur de grâce. Et il n'y a sans doute pas de prière plus révélatrice de l'homme biblique que le *Miserere* ce psaume auquel Luther reconnaissait des accents pauliniens, parce que cette prière est tout appel et « invocation » :

Crée en moi un cœur pur, Yahvé
et fais reconnaître en moi un esprit ferme...
ton esprit de sainteté ne me l'enlève pas...
par l'esprit de bonne volonté soutiens-moi (Ps. *51*, 12, 13, 14).

C'est que les annonces de Jérémie et d'Ezéchiel ont été actualisées par ce psalmiste qui est leur disciple. Peu à peu les formules se précisent et se pressent qui présentent l'homme biblique en communion avec Dieu, objet d'une grâce qui l'enrichit et le suit en toute son activité. Les « Confessions » de Jérémie et les psaumes d'*anawim* sont, livrée toute chaude, l'expérience d'une vie qui a sa source et son appui en Dieu. Les merveilles de la grâce, révélées pleinement dans le Christ Jésus, s'esquissent déjà.

La morale des sages

La morale biblique est une morale d'Alliance C'est là sa veine profonde et originale, comme l'ont rappelé prêtres et prophètes.

Toutefois ils ne furent pas les seuls en Israël à parler de morale. La corporation des « sages » était là. Leur existence ne constitue pas un phénomène spécifiquement israélite. Un peu partout, dans le Proche-Orient, existaient des écoles où se transmettait la sagesse, c'est-à-dire l'art de conduire sa vie selon les normes de la prudence, de la moralité et de la religion. Ces écoles se situaient parfois, comme à Mari, dans des temples, Les scribes, dès les antiques civilisations, se formaient ainsi dans un climat d'Université et l'on a aujourd'hui un aperçu suffisant des différents genres où excellaient les sages sumériens :

Force et prudence ne vont pas ensemble...
Le plaisir dans la boisson la fatigue dans le chemin..
Si longtemps que je vive,
comme un bœuf une corde m'est attachée...

Ces scribes formaient une classe réputée de lettrés. L'Etat les utilisait comme fonctionnaires, ministres, diplomates, Ils étaient des agents de culture internationale, volontiers voyageurs et pratiquant les langues étrangères. La royauté d'Israël, bâtie sur le modèle des autres, fit appel à eux, et, dès David, on trouve à la cour le scribe Shavsha (I Chr., *18*, 16) au nom babylonien. Le développement du fonctionnarisme à la manière égyptienne, à partir de Salomon, a suscité le développement de toute une littérature dont faisaient partie les plus vieilles collections des Proverbes (*10* à *22*, 16 ; *25* à *29*), où il était disserté de la vie et des mœurs.

Le malheur fut que les cercles de sages méritèrent les critiques des prophètes, ces mainteneurs vigilants de la théocratie. On n'était point sur la même longueur d'ondes. La sagesse apparaissait ambiguë, car elle restait la vertu politique par excellence : il n'est pas sûr que le titre de sage décerné à David et Salomon soit l'expression d'une admiration sans mélange. Les « combinazione » des sages ne trouvent grâce ni devant Isaïe *5*, 21 : *10*, 13 ; *19*, 11 ; *29*, 14, ni devant Jérémie *9*, 11. Et cependant il est certain que l'un et l'autre savaient utiliser le vocabulaire de sagesse, pour faire comprendre les mœurs divines (Is., *28*, 23-29) ou le cœur humain (Jer., *17*, 9-10). C'est donc qu'une assimilation se faisait facilement. Quoi d'étonnant ? Moïse n'avait-il pas reçu une éducation de scribe égyptien ? N'avait-il pas eu connaissance de la morale du Livre des morts (Ch. 125) et du culte de Ma'ât (Vérité et Vertu) qui s'y exprime ? Le Décalogue est en liaison avec cette éthique universelle. De même la prédication d'une morale internationale et d'un droit des gens en Amos *1-2* aura été influencée par les directives des sages. Sans doute ne faut-il pas mettre des cloisons étanches entre des gens dont le travail de moralistes suivait des voies différentes, mais dont les conclusions se rencontraient ou se renforçaient. Le déplacement des bornes est également abominé en climat lévitique (Deut., *19*, 14 ; *27*, 17), prophétique (Os., *5*, 10) et sapiential (Prov., *22*, 28 ; *23*, 10, 11).

A la vérité la littérature de sagesse ne situe pas la morale exactement dans l'axe de l'Alliance , elle met en scène l'individu plus que le peuple, le droit plus que l'histoire, l'universalisme plus que l'élection, la vérité plus que la grâce. C'est un humanisme non dépourvu d'ailleurs de la note religieuse, mais qui ne devait être franchement assimilé et canonisé qu'après l'Exil. Jérémie, semble-t-il, a exercé une influence décisive pour la nouvelle orientation : il a personnalisé les problèmes religieux. Or la conduite de sa propre vie, la souffrance, la sanction individuelle, tels étaient les points de vue de la littérature de sagesse. Le climat Jérémien fut pour elle le climat d'accueil. Au retour de l'Exil, ses vieilles collections furent introduites par le splendide portique prophétique et sacerdotal que constituent (Prov. *1-9*). Dès lors plus explicitement « la crainte de Yahvé », c'est-à-dire la religion, fut le « principe de la sagesse » (Prov., *1*, 7) et l'importance des sages ne fit que grandir. Pieux, ils deviennent peut-être les éditeurs du Psautier (Mowinckel), en tout cas les auteurs de plusieurs psaumes *ex-voto* ; ils ont installé leurs écoles près des Temples (Eccli., *51*, 13

ss) et retrouvé les thèmes nationaux (Eccli., *24* : la Loi ; *36* : l'attente messianique).

Mais leur activité littéraire est traditionnellement la poésie didactique (le *mashal*). Le mot, moins clair que la chose, paraît exprimer le caractère à la fois suggestif et concret du génie d'Israël dans sa tendance à enseigner, plutôt que l'aspect de comparaison que certains veulent saisir dans la racine. On trouvera le matériel didactique d'Israël en *Proverbes* (Xe au Ve siècle), *Job* (Ve-IVe siècle), *Ecclésiastique* (IIe siècle), *Baruch* *3*, 9 à 4, 4 (IIe siècle) et plusieurs psaumes dit sapientiaux, (*1, 112, 128*).

A quel point la Sagesse est assimilée par le Yahvisme, rien ne le montre mieux que le splendide poème que nous intitulons le Chant de l'Infante (Prov., *8*, 22-31) :

Yahvé m'a formé au début de ses voies
avant ses œuvres d'antan ;
dès l'éternité j'ai été tissée,
dès l'origine avant qu'existât la terre.
Quand il n'y avait point d'abîme, je fus enfantée,
quand il n'y avait point de sources, lourdes d'eaux,
avant que fussent implantées les montagnes,
avant les collines je fus enfantée.
Alors qu'il n'avait fait terre ni champs,
ni les premiers grains de poussière du monde.
Lorsqu'il fixa les cieux, j'étais là,
lorsqu'il traça le cercle à la surface de l'abîme,
lorsqu'il solidifia les nuées en haut
et gonfla les sources de l'abîme ;
lorsqu'il fixa à la mer sa limite,
pour que les eaux ne transgressent pas son ordre,
lorsqu'il affermit les fondements de la terre,
alors j'étais à son côté, comme un enfant,
j'étais, jour après jour, ses délices,
jouant tout le temps en sa présence,
jouant dans son monde terrestre,
et mes délices, c'est d'être avec les fils d'homme.

Les interdits disciplinaires

Un étonnement est réservé à celui qui scrute les textes où se définit la conduite d'Israël. Pêlemêle avec des préceptes éthiques on en donne qui apparaissent sans valeur de ce genre. De nombreux tabous sexuels (Lev., *15*, 16-24 ; *12*, 2), le contact des cadavres et des lépreux, les interdits alimentaires, l'interdiction de manger le sang, ces diverses prohibitions se retrouvent en beaucoup de civilisations primitives. Les sociologues introduisent souvent dans l'explication de ces impératifs immotivés des préoccupations modernes : vues hygiénistes notamment. On peut dire en gros qu'ils sont un frein à un certain nombre d'impulsions de l'instinct et témoignent de cette discipline qui a été peut-être le premier visage de la morale. En les accueillant et en les transformant en commandements, la Bible, une fois de plus, nous apparaît dans sa fonction de liaison avec l'humanité la plus lointaine. Quelle que soit la tendance, dans Deutéronome notamment, à rationaliser les tabous, il reste que leur arbitraire apparent fait mieux sentir à Israël cette ascèse par laquelle Dieu le mène : « Ne dis pas : je n'aime pas la viande de porc ! Dis : je l'aimerais bien, mais mon Père qui est au ciel m'a défendu d'en consommer » (Franz Rosenzweig).

Le Dieu qui parle en Lev., *19*, 2 (un ensemble législatif peut-être contemporain d'Isaïe) est le Dieu de Sainteté : Soyez saints, car moi Yahvé votre Dieu, je suis saint. On a envie de lire, en ce qui suit, l'économie spirituelle de rupture : le Saint c'est le Séparé, le Tout-Autre. Mais le concept a été adapté à l'Alliance et s'est chargé de notes morales : il exprime la perfection de Dieu aussi bien que sa position métaphysique. C'est pourquoi Lev., *19*, peut commencer par une reprise du Décalogue, charte de l'Alliance (3-4, 11-12) et continuer par des recommandations ayant trait à la justice (13, 15-16, 20-22, 35-36), des orientations caritatives (14, 17-18, 32-34), des préceptes pour les bonnes mœurs (29), des prescriptions culturelles (5-8, 30), et aussi des interdits (27-28), des tabous rectifiés par le yahwisme (9-10, 23-25), des mises en garde contre la magie (19, 26, 31). La vie concrète d'Israël est toute entière mise en situation d'Alliance. A. GELIN.

* *

INDICATIONS BIBLIOGRAPHIQUES

On se reportera à la chronique d'Ecriture Sainte de J. Delorme sur « *Bible et morale* » (*Ami*, 1957, p. 194-204).

L'OUVRAGE D'ENSEMBLE de J. Hempel, *Das. Ethos des A. T.* (Berlin, 1938) n'a pas encore son équivalent. P. van Imschoot, *Théologie de l'A. T.*, t. II, *l'homme* (Tournai, 1956) expose la morale vétérotestamentaire selon un plan net et commode.

L'énoncé de la morale de l'A. T. a été PROGRESSIF. — Voir sur les ombres et les lumières de cette morale, A. Gelin, *Morale et A. T.* (dans *Problèmes de l'A. T.*, Lyon, 1952, p. 71-92) ; E. Galbiani et A. Piazza, *Mieux comprendre la Bible* (Tours, 1956, p. 279-302) ; R. Maritain, *Histoire d'Abraham ou des premiers âges de la conscience morale* (Bruges, 1947).

Il sera bon de lire QUELQUES MONOGRAPHIES sur des questions où la morale est engagée. — *Travail* : E. Mauris, *Le travail de l'homme et son œuvre* (Neuchatel, 1950) ; P. Benoît, *Le travail selon la Bible* (dans *Lumière et vie*, n° 20, 1955, p. 209-222). — *Guerre* : G. von Rad, *Der heilige Krieg im A. T.* (Zürich, 1951). — *Mariage et famille* : A. Gelin, *Le rôle de la famille dans la sanctification de l'humanité d'après la Bible* (dans *Ami du Clergé*, 1953, p. 545-551); *Le mariage dans l'A. T.* (dans « *Lumière et vie* », n° 4, 1952, p. 7-20).

— Sur le péché : A. George, *Le sens du péché dans l'A.T.* (dans « *Lumière et vie* », n° 5, 1952, p. 21-40) ; A. Fournel et P. Rémy, *Le sens du péché dans Jérémie* (dans *Bible et Vie chrétienne*, n° 5, 1954, p. 34-46).

— Sur la *Loi*, le livre suggestif d'A. Neher, *Moïse et la vocation juive* (Paris, 1956) ; l'article *Loi israëlite* d'H. Cazelles (dans *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, t. V, col. 497-530).

— Sur la *Morale des prophètes*, N. W. Porteous, *The basis of the ethical Traching of the Prophets* (dans *Studies in the O. T. Prophecy*, Edinburgh, 1950, p. 143-156). — Sur celle des *Sages*, H. Duesberg, *Les sages inspirés* (2 vol., Paris, 1938). — Sur les *Tabous*, M. J. Lagrange, *Sainteté et impureté* (dans *Etudes sur les religions sémitiques*, Paris, 1905, p. 141-157).

A la FIN DU JUDAÏSME BIBLIQUE, le traité *Pirgè Abôth* (chapîtres des Pères) est une véritable anthologie morale faite avec les sentences des rabbins. Une traduction française est en cours.

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Un baptême « concélébré »

Q. — Lu dans une revue : Derrière le rideau de fer, une fillette non baptisée arrive en sana ; avec son consentement, ses compagnons décident de la baptiser en cachette ; mais chacune revendiquant cet honneur, imaginent de s'y mettre toutes ensemble, chacune versant l'eau et prononçant les paroles sacramentelles en même temps.

Le baptême est-il valide ? Je penche pour l'affirmative en rapprochant cet acte collectif de la concélébration, ou encore de la consécration épiscopale, conférée par 3 évêques. Suis-je dans le vrai ?

R. — A première vue, c'est bien en effet d'une concélébration qu'il pourrait être question, si, comme on nous l'assure, chaque « ministre » a accompli *en même temps* les mêmes cérémonies. Non pas, certes, qu'il soit impossible d'imaginer une concélébration où chaque participant tiendrait une fonction différente en vue de l'ensemble. On admettra d'ailleurs facilement que si l'un faisait les gestes (verser l'eau) tandis que l'autre se réserverait les paroles à prononcer (« Je te baptise... ») cette pseudo-concélébration n'aboutirait qu'à un sacrement nul : rappelons ici l'exemple classique que l'on trouve déjà chez Piere le Chantre († 1197) [1] entre autres, du prêtre muet baptisant avec le concours d'un laïc manchot !

Mais l'histoire des sacrements nous montre des cas où plusieurs ministres se répartissaient les divers rites d'un même sacrement à conférer : l'onction des malades a jadis prêté à des possibilités de ce genre (on en a l'exemple chez Théodulphe d'Orléans († 821) ; et l'on pourrait invoquer aussi l'administration ancienne de la Pénitence ou du Baptême, alors que les diverses étapes de *l'ordo poenitentium* ou de *l'ordo catechumenorum* n'exigeaient pas obligatoirement le même ministre.

Cependant la concélébration telle qu'on l'entend communément est strictement celle où plusieurs ministres accomplissent ensemble le même rite essentiel : ainsi en est-il de la célébration eucharistique en quelques très rares cas dans notre rite latin actuel ou de la consécration d'un évêque. Ainsi peut-on concevoir une exacte concélébration dans l'administration du baptême, plusieurs accomplissant en même temps le rite intégral (matière et forme) sur le même sujet : le cas précisément qui nous est soumis.

Mais ici l'on doit bien reconnaître que la tradition catholique, qui nous offre libéralement d'autres exemples de concélébration, ne nous livre aucun fait de ce genre tant soit peu historiquement assuré lorsqu'il s'agit du baptême. Corblet, dans son *Histoire du sacrement de baptême*, t. I, p. 359, n'en connaît pas. Cette absence de tradition constitue, à elle seule, un argument très sérieux à l'encontre d'une telle pratique et force nous est donc, en l'espèce, de faire appel à l'argument de raison théologique dont Saint Thomas nous offre la plus parfaite élaboration dans un article de la *Somme* (III^a, q. 67, a. 6) [2], où se trouve soulevée une hypothèse apparemment semblable au cas proposé ci-dessus, pour fonder notre jugement en la matière.

Que plusieurs ministres confèrent ensemble le baptême à un même sujet, une telle pratique est-elle admissible ? Il ne fait tout d'abord aucun doute qu'elle serait gravement illicite, non pas, dans l'hypothèse, du chef de rebaptisation mais de celui d'innovation liturgique (*de inordinato modo baptizandi et non de iteratione baptismi*).

De plus, serait-elle invalide ? Cela dépend, pour Saint Thomas, et il se sépare en cela de certains théologiens de son temps (*dicunt quidam... sed hoc excluditur...*), de l'intention que les ministres manifesteront dans la façon même dont ils procèderont au dit baptême. Supposons avec lui que deux ministres se disputent à qui baptisera et que chacun d'eux indépendamment du second, mais en même temps que lui, fasse le geste et dise les paroles du sacrement, qu'il y ait par conséquent une synchronisation de fait mais non une concélébration formelle : le rite, dit-il, serait valide précisément parce que l'acte de chacun des ministres demeurerait individuel de sa nature et indépendant de l'autre (*quasi ipse singulariter baptismum conferret*).

Mais supposons, à présent, que les ministres s'entendent pour administrer en commun le sa-

[1] *Summa de Sacramentis, I*, § 35, édit. J. A. Dugauquier, p. 100-101. Chez S. Thomas, III^a, q. 66, a. 5, ad. 4.

[2] Le texte de cet article varie selon les éditions. Nous n'en croyons que plus utile de le donner ici en dépendance des éditions Pustet et Revue des Jeunes :

« Sacramentum baptismi praecipue habet virtutem ex forma quam Apostolus nominat « verbum vitae » (Eph. V, 26). Et ideo considerare oportet si plures unum simul baptizarent, qua forma uterentur. Si enim dicerent : « *Nos te baptizamus im nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti* », dicunt quidam quod non conferretur sacramentum baptismi eo quod non servaretur forma Ecclesiæ, quæ sic habet : « *Ego te baptizo in nomine P. et F. et Sp. Sti* ». Sed hoc excluditur per formam baptizandi qua utitur Ecclesia Græcorum. Possent enim dicere : « *Baptizatur servus Christi N. in nomine P. et F. et Sp. Sti* », sub qua forma Græci suscipiunt baptismum : quæ tamen forma multo magis dissimilis est formæ qua nos utimur, quam si diceretur : « *Nos te baptizamus* ». Sed considerandum est quod ex tali forma « *Nos te baptizamus* », exprimitur talis intentio quod plures conveniunt ad unum baptismum conferendum. Quod quidem videtur esse contra rationem ministerii : homo enim non baptizat nisi ut minister Christi et vicem ejus gerens ; unde sicut unus est Christus, ita oportet esse unum ministrum qui Christum repræsentet. Propter quod signanter Apostolus dicit, Eph., IV, 5 : « *Unus Dominus, una fides, unum baptisma* ». Et ideo contraria intentio videtur excludere baptismi sacramentum.

Si vero uterque diceret : « *Ego te baptizo in nomine P. et F. et Sp. Sti* », uterque exprimeret suam intentionem quasi ipse singulariter baptismum conferret. Quod posset contingere in eo casu in quo contentiose uterque aliquem baptizare conaretur. Et tunc manifestum est quod ille qui prius verba proferret, daret baptismi sacramentum. Alius vero quantumcumque jus baptizandi haberet et si verba pronuntiare præsumeret, esset puniendus tamquam rebaptizator. Si autem omnino simul verba proferrent, et hominem immergerent aut aspergerent, essent puniendi de inordinato modo baptizandi et non de iteratione baptismi : quia uterque, quantum est in se, baptizaret. Nec traderent aliud et aliud sacramentum : sed Christus qui est unus interius baptizans, unum sacramentum per utrumque conferret ».

crement, chacun d'eux liant volontairement leur action à celle des autres (*plures conveniunt ad unum baptismum conferendum*) en une concélébration proprement dite, qu'ils manifesteraient sous une forme plurielle (*nos te baptizamus...*) · le rite, selon Saint Thomas, serait alors invalide. La raison en est que le baptême est unique comme le Christ est unique ; et comme le Christ est unique, unique doit être celui qui tient sa place. Se mettre à plusieurs pour administrer le baptême à un même sujet reviendrait donc, semble-t-il, à dénaturer ce ministère par défaut d'intention (*talis intentio... videtur esse contra rationem ministerii*).

Telle est l'opinion de Saint Thomas et il ne la donne d'ailleurs que comme une opinion (*videtur esse contra...* ; *videtur excludere...*) [3]. On pourrait n'être pas de son avis et certains se le sont permis : Durand de St-Pourcain, par exemple, ou Pierre de la Palu, comme le note Cajetan dans son subtil commentaire *in h. l.* ; mais, il est inutile de le dire, la grande majorité des auteurs adoptent la position du docteur angélique [4].

Il n'en reste pas moins loisible d'être surpris en constatant que Saint Thomas écarte positivement, ici, toute idée de concélébration sans songer à faire état de parallèles fournis par d'autres sacrements, l'eucharistie en tout premier lieu [5]. Et l'on peut s'étonner de même qu'il apporte, à écarter ici la possibilité d'une concélébration, un motif (l'unité du ministre tirée du fait que celui-ci tient la place du Christ) qui, s'il vaut dans le présent cas, risque d'atteindre tous les autres cas de concélébration [6].

Car enfin l'on ne voit pas clairement, n'en déplaise au P. de la Taille qui invoque pareille raison pour repousser toute administration « collégiale » du baptême, pourquoi ce sacrement serait moins que les autres un « sacrement sacerdotal », alors que, de droit et par excellence, il appartient à l'évêque d'en être le ministre ; ni pourquoi la concélébration dans l'administration du baptême n'aboutirait pas à cette unité *in persona Christi*, dont Saint Thomas souligne à bon droit l'importance essentielle, alors qu'elle y atteint ailleurs ; et comment, dans ces conditions, la volonté de plusieurs de célébrer ensemble nuirait à leur intention de faire *id quod intendit Ecclesia* (peut-être même au cas où ils emploieraient la formule plurielle « Nous te baptisons », car, dit Paludanus, il se dégage plus d'unité à dire « *nous* » qu'à dire « je » et « je »). Sans doute Saint Thomas repousse-t-il l'asimilation du baptême à l'eucharistie quant à la concélébration (III[a], q. 82, a. 2, ad. 1), mais la raison qu'il en donne (*Christus non legitur simul baptizasse, cum apostolis*) n'est pas des plus péremptoires.

On voit quelles discussions peut soulever l'article de Saint-Thomas. Au fond, dans ce domaine de la sacramentaire, l'usage authentique de l'Eglise s'impose comme la vraie norme : elle concélèbre l'eucharistie, elle ne concélèbre pas le baptême. Et l'on perçoit bien ce préalable sous les solutions élaborées par l'ange de l'Ecole, marque de son génial esprit théologique : il accepte avec soumission le fait et ne tend qu'à le fonder en raison.

* *

Nous pouvons désormais revenir à ce baptême d'au-delà du rideau de fer. Il ne manque pas d'une émouvante beauté : non seulement le fait en lui-même, mais son mode, cette « trouvaille » invraisemblable, sortie du cœur de ces jeunes et ardentes chrétiennes, une concélébration ! Saint Thomas parle de sanction mais on imagine la *Mater-Ecclesia* pleine d'indulgence, au fond, pour l'illicéité grave du procédé.

Mais qu'en est-il de sa validité ? Demandons-nous d'abord dans laquelle des deux hypothèses échafaudées par Saint Thomas pourrait s'intégrer le présent cas. Ce pourrait être dans la seconde puisque ces jeunes filles sont facilement tombées d'accord pour administrer toutes ensemble le baptême : en apparence, nous nous trouverions devant un cas de concélébration. C'est toutefois et bien plutôt dans la première, puisque ces jeunes filles se disputaient à qui administrerait le baptême et qu'elles ne purent se résoudre à y renoncer au bénéfice de l'une ou de l'autre : l'accord intervenu n'a été qu'un compromis d'ordre purement pratique permettant à chacune d'avoir satisfaction, et l'on ne voit d'ailleurs pas facilement ces jeunes filles atteindre à l'idée de concélébration formelle, donc avoir cette intention ; chacune, au reste, dans l'hypothèse, si du moins elles appartenaient au rite latin, aura prononcé les paroles « Je te baptise », au singulier, manifestant ainsi son intention individuelle de baptiser indépendamment des autres [7] ; tout, en somme, fait voir une simple synchronisation d'actes individuels et, dans ce cas, la validité n'est pas contestable.

Nous permettra-t-on, après avoir accepté le fait tel qu'il nous a été soumis, d'ajouter que nous croyons bien difficile en pratique un tel exploit, pour peu que ces jeunes filles dépassent le nombre de trois ou quatre, auquel cas il y aurait tout lieu de penser que l'une d'entre elles a devancé les autres dans le rite du baptême et se trouve le seul vrai ministre.

J.-C. Didier.

[3] La traduction due au R. P. Boulanger (édit. de la Revue des Jeunes) n'avait pas assez tenu compte de cette nuance ; la nouvelle édition (1957), due au R. P. Camelot, l'a rectifiée sur ce point.

[4] Citons entre autres, Tournely (*De Baptismo*), S. Alphonse (VI, n. 120) avec tous les noms qu'il donne en référence et, parmi les contemporains, Pesch (*Prælectiones dogm.*, VI, § 472), P. de la Taille (*Myst. Fidei*, elucid. XXVIII, append. D).

[5] Il n'ignore pourtant pas le fait qu'en certaines Eglises on concélébrait l'eucharistie (III [a]., q. 82, a. 3) et il n'omet pas alors (*ibid.*, ad 1) de confronter à ce sujet baptême et eucharistie, pour refuser d'ailleurs cette assimilation.

[6] *L'Ami du Clergé* a savamment touché à cette question de la concélébration sous l'angle théologique, en 1957, pp. 156-158.

[7] On notera ici que S. Alphonse de Ligori, *loc. cit.*, opine pour la nullité du sacrement même si, en pareil cas, on prononce la forme au singulier et non au pluriel, ce qui déborde la pensée de saint Thomas.

Baptême d'enfants déjà « raisonnables »

Q. — *L'Ami* de 1957, p. 26, à propos du baptême d'un enfant de 5 ans, soulevait la question de sa validité au nom du canon 745. Or de pareils baptêmes sont fréquents en pays de mission.

Chez nous, en particulier on baptise les enfants âgés de moins de 6 ans complets sans se poser de problème : souvent il s'agit de catéchumènes qui présentent leurs enfants, après quelques semaines de catéchisme ; les parents sont bien disposés sans doute, mais les enfants n'ont en général aucune idée de ce qui se passe.

Et que penser si l'enfant prend peur et commence à crier et à se débattre ? Il n'échappera pas au baptême, et personne ne s'inquiète de ce vacarme. Mais où est donc l'intention, si l'on admet — ce qui est fort probable — que l'enfant commence à avoir l'usage de la raison et devrait dans la même mesure savoir ce qu'il reçoit ?

R. — Il est requis de tout adulte qui reçoit le baptême une démarche personnelle, consciente et libre. Cette exigence engage la validité du sacrement et elle est telle que l'Eglise se refuse à baptiser tout adulte inconscient, pour autant, c'est l'évidence, qu'il a d'abord joui de sa raison (can. 745, § 2, 1°), si la preuve ne peut être faite qu'il avait eu précédemment l'intention de recevoir ce sacrement et qu'il ne l'a pas rétractée (can. 752 et 754).

Or le canon 745, § 2, 2°, considère comme adulte tout être humain dès qu'il a l'usage de sa raison ; et le canon 88, § 3, présume que c'est chose faite quand on a sept ans révolus : à sept ans, écrivait déjà Saint Augustin « un enfant peut dire le oui et le non, la vérité et le mensonge ; et c'est pourquoi, lors de son baptême, il « rend » le symbole et répond par lui-même aux questions qu'on lui fait » (*De anima et illius origine*, I, x, 12, *P. L.* 44, 481). Cet âge, « l'âge de raison », est naturellement une présomption de droit que les faits peuvent nuancer dans un sens ou dans un autre : il y a des enfants « en retard » et d'autres dont l'intelligence et la conscience s'éveillent singulièrement tôt. Il y a donc une marge assez incertaine et dont on doit se préoccuper dans le cas où le baptême est conféré à des enfants déjà grandelets, — non seulement du reste, parce que la validité du sacrement y est intéressée, mais aussi parce que, dans ce cas, il y aurait obligation de donner une instruction religieuse adaptée aux capacités de l'enfant, préalablement à son baptême.

Or comment juger de la situation, en de tels cas, sans connaître personnellement l'enfant et mettre à l'épreuve son discernement intellectuel et moral ? Tel est bien, de ce fait, le devoir de tout pasteur d'âmes ; un devoir grave. Même s'il devait rester sur un doute, il serait tenu, *pro captu pueri*, de préparer celui-ci au baptême.

Le principe admis, — et qui vaut en toute circonstance, donc aussi dans les pays de mission, — venons-en au cas concret qui fait l'objet de la consultation présente. On conçoit bien que, s'il se présente parfois dans nos vieux pays, le cas soit beaucoup plus fréquent et même courant là où l'évangélisation amène à la conversion de familles entières, comme aux origines de l'Eglise, voire de villages entiers. Aussi peut-on s'étonner que d'excellents manuels de pastorale missionnaire ignorent la question telle que la pose notre correspondant.

Les enfants présentés au baptême dans les conditions définies par l'énoncé, risquent-ils un sacrement invalide par défaut d'intention ? Si de toute évidence la question ne se pose pas pour ceux qui n'ont pas encore l'usage de la raison ; ni pour ceux qui, l'ayant assurément, doivent être mis à même de *savoir* et de *vouloir* (cf. can. 752, § 1) ; elle se restreint à ceux-là, donc, chez qui filtrent douteusement les premières lueurs indécises de facultés qui s'éveillent. Et que répondre ? A la vérité, cela nous est impossible, de si loin, de trancher des cas d'espèce. Mais nous pouvons cependant, à priori, faire confiance aux missionnaires et aux familles dans tel milieu donné. Comme les autres enfants, ceux-là peuvent, en outre, se suffire, à leur âge, d'une intention qui est d'abord un abandon confiant à la volonté de leurs parents (et l'on sait de reste l'importance de celle-ci en milieu peu évolué ou patriarcal) ; qui est une imitation, surtout, de leur exemple, si les uns et les autres sont baptisés en même temps (ce qui serait bien le mieux). La psychologie de l'enfant fait croire, à priori, à un consentement de sa part sous l'égide des parents ; elle ne justifie pas pour autant la négligence des éducateurs. Comment pourrait-on accepter que ces enfants soient conduits aux fonts baptismaux sans qu'on leur ait parlé de Jésus, joint les mains pour une prière naïve, et expliqué en des mots très simples ce que signifie l'eau qui coulera sur leur front ? Il faut y veiller.

Saint Grégoire de Nazianze conseillait de baptiser les enfants à l'âge de trois ans, afin qu'ils puissent comprendre quelque chose aux rites sacramentels, y participer moins passivement, et en garder souvenir (*Oratio* XI, 28, *P. G.* 36, 460). On n'a pas à le suivre, s'il s'agit de faire attendre les enfants jusqu'à cet âge ; mais peut-être son conseil est-il d'un certain profit s'il s'agit d'éveiller des enfants plus âgés encore à la valeur religieuse des rites qu'ils vont recevoir, comme c'est ici le cas.

Il arrive fréquemment que les tout-petits pleurent, crient, se débattent, durant les cérémonies du baptême : le sel sur la langue, l'eau qui mouille le front, etc... font naître des drames chez bien des bébés ! Notre missionnaire nous apprend que des enfants de cinq ans se livrent facilement à de semblables démonstrations. Chez eux, ce serait encore plus grave, dans la mesure même où leur raison peut être déjà éveillée : n'y aurait-il pas là un refus du sacrement ?

La question n'est pas méprisable : sait-on qu'elle a un long passé dans la tradition patristique ? A la vérité, ces pleurs et ces résistances ont été interprétés en des sens curieusement différents, que nous livre la littérature chrétienne. Un saint Cyprien (*Epist.* 64, 6) y voyait une prière dans le sens d'un appel en faveur du baptême ; un saint Augustin, quant à lui, commença par être, sur ce point, moins idéaliste que le grand évêque de Carthage (*De baptismo*, IV, 30) mais lui emprunta

ensuite son symbolisme lors de la controverse pélagienne (*serm.* 294, 17) ; au moyen âge, les néomanichéens reprennent à leur compte l'objection : « *nemo aliquid meretur invitus, sed parvulus refugit et horret immergi in fonte baptismatis, ergo cum invitus baptizetur, ibi non meretur* » (cité par Landgraf dans *Gregorianum*, 1928, p. 370) et l'abélardien Hermann est d'accord sur le fait, sinon sur les conséquences : « *quod hoc nolit puer, inde facile potest perpendi quod quantum potest recalcitrat* » (*Epitome* dans *P. L.*, 178, 1739-40) ; saint Bernard, au contraire, retrouve spontanément l'interprétation cyprianique : « *Nonne et ipse videtur tibi inhiare quodam modo fontibus Salvatoris, vociferari in Deum, suisque vagitibus clamitare : Domine, vim patior, responde pro me* » ? (*In Cant. serm.* 66, 9) ; et saint Thomas d'Aquin se croira encore tenu d'expliquer que cette résistance des enfants aux divers rites du baptême ne fait pas obstacle à la validité de celui-ci (III^{a}, q. 69, a. 6, ad 2 ; cf. q. 68, a. 9, ad 1).

Somme toute l'argument apparaît passablement ambigu, et, par le fait même, difficile à utiliser. Réduits à leurs justes proportions, même quand il s'agit d'enfants déjà grandelets, pleurs et désespoirs enfantins sont manifestations de peur devant des gestes insolites et de portée mystérieuse, non pas refus du salut de Dieu ; ils prêcheraient plutôt en faveur de l'irresponsabilité de l'enfant, s'ils pouvaient prouver quelque chose. En réalité ils ne prouvent rien par eux-mêmes. C'est au contraire le degré de raison auquel est parvenu l'enfant qui permettra d'en deviner le vrai sens. Raison de plus pour ne pas négliger d'étudier les aptitudes de chaque enfant lorsqu'il atteint un certain âge. Le respect que montre l'Eglise pour tout enfant doué de sa raison en le considérant comme un adulte, nous y incite expressément.

J.-C. Didier.

Formule de distribution de la Communion

Q. — On traduit ordinairement « *Corpus D. N. J. C. custodiat animam tuam in vitam æternam* » par « Que le corps... *pour* la vie éternelle » Ne peut-on pas dire « *dans* la vie éternelle », qui serait conforme à plusieurs passages de l'Ecriture affirmant que celui qui a la foi, qui mange la chair du Christ, *a* déjà la vie éternelle en lui, — le baptême étant le sacrement qui fait passer de la mort à la vie et l'Eucharistie le sacrement qui nourrit cette vie.

D'après le dictionnaire, après « *IN* » on met l'accusatif avec un verbe de repos quelquefois : v. g. « *asservari in carcerem* ». Pourquoi pas « *custodire in vitam æternam* » dans ce sens qu'on y est déjà dedans et que la communion nous y garde ?

Je vous serai très reconnaissant de m'éclairer sur cette expression, que nous disons si souvent en distribuant la Sainte Communion.

R. — Le souhait qui accompagne la distribution de l'eucharistie aux fidèles dans notre rite romain remonte, à travers nombre de variantes, pour le moins jusqu'au VIII^{e} siècle. Citons quelques-unes de celles-ci, depuis le simple *Corpus D.N.J.C. in vitam aeternam* jusqu'aux amplifications suivantes : *Corpus... prosit mihi in remissionem omnium peccatorum et ad vitam aeternam in saecula saeculorum, — prosit tibi ad remissionem peccatorum et ad vitam aeternam, — proficiat tibi in vitam aeternam, — conservet animam meam in vitam aeternam, — sit tibi remissio omnium peccatorum tuorum et custodiat te in vitam aeternam, — sit mihi ad remedium sempiternum in vitam aeternam, — salvet animam meam et perducat in vitam aeternam.*

Le P. Jungmann, qui a colligé bon nombre de ces formules dans son important ouvrage *Missarum sollemnia*[1] (t. II, p. 434-475), fait à bon droit remarquer qu'à travers les multiples variantes et, ajouterons-nous, quel que soit le verbe (*sit, prosit, proficiat, perducat, conservet, custodiat...*, et il y en a d'autres encore), la seule expression qui demeure stable et identique à elle-même est notre « *in vitam aeternam* » (exceptionnellement on trouve « *ad vitam aeternam* »).

On peut d'ailleurs rapprocher de la formule de distribution de l'eucharistie, d'autres formules telles que le *fiat accipientibus nobis in vitam aeternam*, de la *commixtio* ; le *non mihi proveniat in judicium et condemnationem* et le *prosit mihi ad tutamentum* de la prière *Perceptio* qui précède la communion du prêtre ; le *sint tibi in remissionem peccatorum, augmentum gratiae et praemium vitae aeternae* qui termine la formule de l'absolution sacramentelle ; le *perducat te ad vitam æternam* de l'absolution qui suit notre *Confiteor*. *L'ensemble nous montre que l'expression* est couramment utilisée.

* *

D'où vient-elle ? On songe immédiatement à une origine néotestamentaire et, plus précisément encore, johannique du concept de Vie éternelle et de l'expression *in vitam æternam*. Qu'on se reporte, par exemple, à Jo., IV, 14 (*fons aquæ salientis in vitam æternam*) ; IV, 36 (*congregat fructum in vitam æternam*) ; VI, 27 (*cibum... qui permanet in vitam æternam*) ; XII, 25 (*in vitam æternam custodit eam*), toutes références où le latin (accusatif avec *in*) traduit exactement le grec. La dépendance est évidente, quant au concept — essentiellement chrétien — et quant à la formule classique dans la littérature chrétienne.

La portée de l'expression doit, en conséquence, être étudiée à la lumière de la langue latine chrétienne[2] et de la doctrine néotestamentaire. Ouvrons donc un dictionnaire, comme on nous y invite, mais un dictionnaire des auteurs chrétiens[3], et nous y verrons que, sans doute, la langue populaire ne sait pas toujours très bien distinguer entre le lieu où l'on est et le lieu où

[1] Nous nous référons à l'édition allemande, Vienne, 1949. Une traduction française a paru en 3 volumes : on donnera la préférence à celle qui fut révisée sur la 3^{e} édition allemande (Paris, Aubier, 1956).

[2] Il existe en effet un latin chrétien, qui a désormais droit de cité et attire de plus en plus l'attention des linguistes. Le latin de la liturgie, des Pères et autres écrivains ecclésiastiques, le latin d'Eglise, n'est plus le parent pauvre, le « bas latin » qu'il était jadis aux yeux de beaucoup. On le doit en premier lieu à l'Institut de Nimègue qu'anime avec une compétence unique au monde Melle Mohrmann, et à la savante revue *Vigiliæ christianæ* qui s'y publie.

[3] Albert Blaise, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Strasbourg, 1954.

l'on va : elle met facilement *in* avec l'accusatif pour répondre à la question *ubi*. Mais *in* avec l'accusatif peut exprimer également d'autres sens qu'un mouvement ou une situation locale : une destination, un but, un résultat, une intention, une relation, tous sens dérivés de l'idée de mouvement une fois dépouillé le sens local.

Or il apparaît à bien confronter les diverses variantes du texte *Corpus... æternam*, que s'il n'y a qu'un verbe exprimant le mouvement local (*perducat*), tous les autres expriment un but et une intention, et cette dernière observation est renforcée par les variantes où la préposition *ad* se substitue à *in* (*prosit... ad vitam æternam*) comme une équivalence. Il n'est pas jusqu'à la formule la plus ancienne (*Corpus D.N.J.C. in vitam æternam*) qui, par l'absence du verbe, n'impose davantage encore l'idée d'un but vers lequel on tend et pour l'obtention duquel est offert un indispensable moyen. Dans ces conditions, ne convient-il pas de donner une portée identique à l'expression *in vitam æternam* quand même elle se construit avec un verbe de repos comme *custodiat ?* C'est l'évidence.

Enfin, il n'est pas inutile de noter que si l'expression *in æternum* traduit l'idée de temps (« éternellement ») l'expression *in vitam æternam* ne lui est pas équivalente et traduit un « milieu » et une « réalité ». Le Corps du Christ est donné — et reçu — EN VUE de la vie éternelle, POUR atteindre à la vie éternelle.

Un tel sens trouve-t-il un fondement assuré dans l'Ecriture ? A la vérité, cette préposition et son accusatif n'ont pas soulevé de problème : tous les exégètes et les commentateurs interprètent l'expression comme consignant la tendance vers un but ; le R.P. Bouyer [4] pour sa part, traduit systématiquement et sans exception « pour la vie éternelle », la formule en question, dans les versets johanniques notés ci-dessus.

* *

C'est que le concept de « Vie », qui est proprement johannique, développe pour nous des perspectives nettement eschatologiques, comme il en est du « Royaume » chez les synoptiques. Et, sans doute, dès à présent « celui qui croit *a* la vie éternelle » (VI, 47) ; et encore « celui qui absorbe ma chair et qui boit mon sang *a* la vie éternelle » (VI, 54). Mais il est clair que cette vie éternelle commencée dès maintenant s'épanouit dans l'au-delà et que l'œuvre messianique se couronne avec la fin des temps [5]. C'est pourquoi le Christ de saint Jean évoque si facilement l'idée de résurrection à propos de Vie (V, 29 ; XI, 25) et promet aussi bien l'une et l'autre à celui qui croit (VI, 40, 44, 54 ; XI, 26). Dans le vaste contexte de l'enseignement johannique, l'expression *in vitam æternam* cueillie dans l'évangile aux endroits déjà signalés (IV, 14, 36 ; VI, 27 ; XII, 25) se trouve avoir une portée, — non pas exclusivement, peut-être, mais incontestablement toutefois, — eschatologique [6].

Reconnaissons-lui donc aussi cette portée dans la formule liturgique qui accompagne la distribution de la sainte eucharistie. C'est effectivement tout un aspect de la théologie eucharistique qui s'y reflète, et peut-être notre correspondant ne l'a-t-il pas assez vu. Nous ne nous attarderons pas à la confrontation qu'il tente entre baptême et eucharistie, puisque ce n'est pas directement notre sujet. Qu'il nous suffise de faire remarquer que le sacrement de l'eucharistie ne se borne pas à entretenir en nous la vie surnaturelle : il est par excellence celui qui la donne, au point que pour un saint Thomas, les autres sacrements, baptême y compris, la donnent uniquement par le fait d'une référence à l'eucharistie qui leur est intrinsèque [7].

Mais nous devons souligner combien l'eucharistie, dès l'origine, s'inscrit dans la perspective du Royaume de Dieu, dans l'attente du retour du Christ, comme une anticipation du banquet céleste (Mt., XXVI, 29 ; Mc., XIV, 25 ; Lc., XXII, 16-18, 29-30). Elle est le signe de la nouvelle alliance, *éternelle* (I Cor., XI, 25). Elle porte avec elle la trace des repas pris avec le Ressuscité, la joie de la possession, — et de l'espérance, — de l'au-delà. N'oublions pas que la résurrection du Christ occupe une place essentielle dans la rédemption et qu'à ce titre notre vie surnaturelle est profondément marquée par le mystère pascal. La prédication évangélique, les miracles du Christ, le pardon des péchés et le don de l'Esprit ouvraient l'ère messianique. Que le Christ soit ressuscité, voilà, dans ce contexte, l'événement capital pour la foi chrétienne, garantissant l'accomplissement intégral de la « bonne nouvelle » : nous qui sommes au temps de l'Eglise, c'est-à-dire, institutionnellement, aux derniers temps du monde (à la onzième heure, pour reprendre l'exégèse de saint Grégoire le Grand (8) et de bien d'autres), nous sommes promis à cette vie éternelle et à cet « éon » futur dont nous avons reçu les arrhes. Et nos corps eux-mêmes en bénéficieront à ce « dernier jour » qui doit manifester l'avènement plénier du règne messianique tel que l'avait prédit Isaïe (cf. Lc., VII, 22) et que les miracles de Jésus l'ébauchaient.

Précisément le sacramentalisme chrétien, — qui appartient au temps de l'Eglise, — nous introduit dans le mystère du Christ mort et ressuscité et, spécialement à propos de l'eucharistie, saint Paul (I Cor., X, 16 sv.) souligne l'intimité de notre communion à son corps spirituel, tandis qu'au chapitre suivant de la même lettre (XI, 29-30), la participation au corps de résurrection du Christ est présentée de telle sorte qu'elle pourrait dès maintenant arracher les Corinthiens à la puissance de la mort. Un tel enseignement rejoint celui du chap. VI de saint Jean. Il n'est

[4] Louis Bouyer, *Le quatrième évangile*, Desclée, Paris, Tournai, 1955.

[5] Cf. M.-J. Lagrange, *Evangile selon saint Jean*, Gabalda, 1927, introduction, p. CLXIII-CLXVI ; — J.-B. Frey, *Le concept de vie dans l'évangile de saint Jean*, dans « Biblica », 1920, p. 37 et 211.

[6] Ce serait une grave erreur que de réserver l'intériorité spirituelle à Jean et l'eschatologie aux synoptiques

[7] Le P. de la Taille a des pages magnifiques sur le sujet, dans son *Mysterium Fidei*, elucid. XLVI.

[8] *In evang. homil.* 19, *P. L.*, 76, au bréviaire, 3e nocturne de la Septuagésime.

donc pas étonnant que la Tradition unanime (liturgies, enseignement patristique et conciliaire, piété et pratique chrétiennes) ait vu dans l'eucharistie le sacrement qui dépose en nous le germe de l'immortalité, le vrai « sacrement des mourants », la « provision de route » pour l'au-delà. Saint Thomas (III a, q. 73, a. 4) l'appellera *praefigurativum fruitionis Dei* et l'on sait qu'il a coulé cette expression même dans la postcommunion de la Fête-Dieu.

A l'heure où l'attention se fixe de plus en plus sur « l'histoire du salut » et où l'on reprend davantage conscience des dimensions eschatologiques de la vie chrétienne il est opportun de souligner cette véritable portée du souhait liturgique « *Corpus...* IN *vitam æternam* ».

Mais peut-être la difficulté de notre correspondant vient-elle plus du verbe *custodiat* que de l'expression *in vitam aeternam ?* De fait on admettra qu'à première vue tout autre verbe parmi les variantes invoquées plus haut (*sit, prosit, proficiat...*) serait plus en situation. Et toutefois Jo., VI, 27 (*cibum... qui permanet in vitam æternam*) fournit un parallèle appréciable à notre texte. Il s'y exprime une idée d'attente, de fidélité vigilante, de patience, et de confiante sécurité dans la perspective de cette vie éternelle pour laquelle nous sommes dès maintenant réservés, par la grâce de Dieu qui habite en nous. Et cela aussi peut être de grand profit pour notre piété eucharistique.

J.-C. DIDIER.

A quel titre un curé « doit-il » procurer à ses paroissiens un confesseur étranger ?

Q. — Y a-t-il obligation pour un curé de procurer à ses paroissiens un confesseur étranger à la paroisse ? Et s'il y a obligation, peut-on préciser combien de fois par an ?

R. — 1° Dans un monde hiérarchisé comme celui du moyen-âge il ne serait venu à l'esprit de personne qu'un inférieur puisse se soustraire à la juridiction de son supérieur direct et encore moins que celui-ci puisse être obligé de donner à ses inférieurs les moyens de se passer de lui. Le curé était le confesseur nécessaire de ses paroissiens, le « proprius sacerdos » comme aujourd'hui encore le confesseur ordinaire des religieuses est celui auquel celles-ci doivent s'adresser normalement. En ce dernier cas d'ailleurs, si l'on a maintenu cette suggestion, c'est dans le désir d'assurer une certaine communauté et uniformité dans la direction spirituelle, celle-là même que le curé procure à sa paroisse par sa prédication et ses directives.

2° A l'époque moderne, des problèmes psychologiques se sont posés en raison de l'affinement des esprits et des âmes. L'Eglise a vu que dans ces conditions, le recours à un confesseur nécessaire risquait de nuire à la sincérité des confessions et d'imposer aux pénitents un poids exagérément lourd. C'est pourquoi elle a rompu avec le monopole curial. Si elle souhaite toujours que les fidèles communient à Pâques dans leur paroisse, elle n'insiste plus que pour que les paroissiens s'adressent à leur curé pour la confession. La chose serait d'ailleurs bien impossible dans les grosses paroisses où vicaires et prêtres étrangers suppléent le pasteur. En ville, les fidèles peuvent d'ailleurs aller se confesser dans une autre église.

3° Mais qu'en est-il pour les paroisses isolées ? Tout dépend de la mentalité des populations. Il en est pour qui la nécessité de se confesser au curé n'impose, semble-t-il, aucune difficulté psychologique insurmontable ou qui ont la possibilité d'aller se confesser ailleurs, à l'occasion d'un marché par exemple. Mais il en est aussi qui sont plus soupçonneuses et plus renfermées. On peut craindre que l'absence d'un confesseur étranger n'amène un groupe important de paroissiens à s'abstenir de la confession. Dans ces conditions, je répondrais qu'il y a obligation *ex caritate* de leur procurer la possibilité de se confesser à un autre prêtre qu'au curé, au temps pascal. Il ne peut être question d'obligation légale générale puisque le Code ne prévoit rien à ce sujet, mais certains statuts diocésains sont plus précis à ce sujet. Il faut évidemment s'y conformer. Quant à une obligation *ex justitia,* elle ne me paraît pas fondée car les paroissiens ont ici la possibilité de se confesser, le curé est prêt à les recevoir mais ce sont eux qui, par leur méfiance, l'empêchent de leur rendre ce service.

4° Enfin, on peut se demander s'il n'est pas opportun de dépasser le strict plan de l'obligation pour rejoindre celui du zèle pastoral. Il est bon de fixer un minimum. L'Eglise détermine que les chrétiens doivent se confesser et communier à Pâques. Mais elle les incite de toute manière à le faire plus souvent. Si l'appel à un confesseur étranger se révèle opportun, on peut évidemment en multiplier les cas, selon le nombre des grandes solennités où l'on désire voir beaucoup de fidèles s'approcher des sacrements. Dans certaines régions, les curés se rendent mutuellement le service de remplir le rôle de « confesseurs extraordinaires ». Tout cela, je le répète, dépend des circonstances : seul le curé — et ses supérieurs évidemment — est juge de la chose, d'après ce qu'il connaît de la paroisse, de la possibilité de trouver un confesseur étranger, du nombre de personnes qu'on pourra ainsi amener à se confesser. Car il y a là aussi un élément dont il faut tenir compte. Lacordaire disait qu'une âme est un auditoire vaste comme le monde. Mais enfin, l'Eglise ne permet une messe de binage que pour l'utilité d'un certain nombre de fidèles ou pour maintenir une présence. Il ne conviendrait pas non plus de déranger un confesseur pour la commodité d'une ou deux personnes. Tout cela est affaire d'appréciation et se formule malaisément en règles strictes et précises.

P. DELHAYE.

Certaines directives pontificales ont-elles été « rétractées » ?

Q. — Un de nos abonnés nous demande une double mise au point sur certaines directives pontificales.

1° Est-il vrai que Léon XIII se soit repenti d'avoir ordonné le « ralliement à la République ? »

2° Est-il vrai que Pie XI ait reconnu son erreur (?) au sujet de l'*Action Française* et qu'aucune rétractation doctrinale n'ait été finalement demandée aux membres de cette Ligue ?

R. — Nous avons résumé en quelques mots les questions posées. Elles sont, à première vue, d'une délicatesse telle que, par respect pour l'autorité pontificale, nous pourrions nous dispenser d'y répondre.

Nous ne voulons cependant pas nous dérober sur un sujet auquel le consultant semble singulièrement tenir.

Mais qu'on se rassure : notre réponse sera brève et sans détour.

* *

I. — *A priori*, il semble difficile d'admettre, chez Léon XIII, un revirement au point de vue de la *doctrine* émise dans *Au milieu des sollicitudes*. Cette encyclique ainsi que la *Lettre* aux cardinaux français qui en fut la suite et l'explication, ne font que présenter les principes traditionnels de l'Eglise en matière d'obéissance aux pouvoirs légitimes ou, s'il y a contestation sur la légitimité du pouvoir, en raison du bien commun à sauvegarder dans la nation.

Un témoignage que personne n'osera récuser est celui du cardinal Billot, *De Ecclesia*, t. I, q. XII, *De forma regiminis*. Rappelant la doctrine traditionnelle de l'Eglise relativement à l'obéissance due aux pouvoirs politiques, et à la reconnaissance de leur légitimité, Billot déclare sans ambages : *Et hanc perpetuam Ecclesiæ praxim ac disciplinam, doctrinali demum declaratione novissime illustravit Leo XIII in memoranda illa ad Gallos encyclica « Au milieu des sollicitudes », a qua in hac disquisitione ne latum quidem unguem discedere curæ fuit* (p. 511).

Et voici les textes principaux insérés par l'éminent professeur à cette page de son traité :

Au milieu des sollicitudes : Quant aux sociétés purement humaines, c'est un fait gravé cent fois dans l'histoire, que le temps, ce grand transformateur de tout ici-bas, opère dans leurs institutions politiques de profonds changements. Parfois il se borne à modifier quelque chose à la forme du gouvernement établi ; d'autres fois, il va jusqu'à substituer aux formes primitives d'autres formes totalement différentes, sans en excepter le mode de transmission du pouvoir souverain. Et comment viennent à se produire ces changements politiques dont Nous parlons ? Ils succèdent parfois à des crises violentes, trop souvent sanglantes, au milieu desquelles les gouvernements préexistants disparaissent en fait. Voilà l'anarchie qui domine ; bientôt l'ordre public est bouleversé jusque dans ses fondements. Dès lors une nécessité sociale s'impose à la nation ; elle doit sans retard pourvoir à elle-même. Comment n'aurait-elle pas le droit, et plus encore le devoir de se défendre contre un état de choses qui la trouble si profondément, et de rétablir la paix publique dans la tranquillité de l'ordre ? Or cette nécessité sociale justifie la création et l'existence de nouveaux gouvernements, quelque forme qu'ils prennent, puisque dans l'hypothèse où nous raisonnons, ces nouveaux gouvernements sont nécessairement requis par l'ordre public, tout ordre public étant impossible sans gouvernement. Il suit de là que dans de semblables conjonctures toute la nouveauté se borne à la forme politique des pouvoirs civils ou à leur mode de transmission ; elle n'affecte nullement le pouvoir considéré en lui-même. Celui-ci continue d'être immuable et digne de respect, car, envisagé dans sa nature, il est constitué et s'impose pour pourvoir au bien commun, but suprême qui donne son origine à la société humaine. En d'autres termes, dans toute hypothèse, le pouvoir civil considéré comme tel, est de Dieu *et toujours de Dieu, car il n'y a point de pouvoir si ce n'est de Dieu*. Par conséquent, lorsque les nouveaux gouvernements qui représentent cet immuable pouvoir sont constitués, les accepter n'est pas seulement permis, mais réclamé, voire même imposé par la nécessité du bien social, qui les a faits et les maintient... Et ce grand devoir de respect et de dépendance persévèrera tant que les exigences du bien commun le demanderont, puisque ce bien est après Dieu, dans la société, la loi première et dernière. Par là s'explique la sagesse de l'Eglise dans le maintien de ses relations avec les nombreux gouvernements qui se sont succédé en France en moins d'un siècle, et jamais sans produire des secousses violentes et profondes, etc.

Lettre aux cardinaux. — Accepter sans arrière-pensée... le pouvoir civil dans la forme ou de fait il existe. Lorsque dans une société il existe un pouvoir constitué et mis en œuvre, l'intérêt commun se trouve lié à ce pouvoir, et l'on doit l'accepter tel qu'il est, comme représentant le pouvoir venu de Dieu.

* *

Que certaines personnes aient exagéré la pensée du pape et demandé aux royalistes d'abandonner leurs préférences, c'est possible. Nous nous souvenons avoir assisté à des discussions interminables à ce sujet, quand nous étions encore jeune séminariste... (1895). Mais les directives pontificales étaient bien au-dessus de ces interprétations qui divisaient les catholiques. C'est à cela sans doute que S. Pie X faisait allusion à la fin de l'encyclique *Vehementer* : « C'est de toute votre âme qu'il vous faut défendre la foi. Mais ne vous y méprenez pas : travail et efforts seraient inutiles si vous tentiez de repousser les assauts qu'on vous livre sans être fortement unis. Abdiquez donc tous les germes de désunion s'il en existait parmi vous et faites le néccessaire pour que, dans la pensée comme dans l'action, votre union soit aussi ferme qu'elle doit l'être parmi des hommes qui combattent pour la même cause, surtout quand cette cause est de celles au triomphe de qui chacun doit volontiers sacrifier quelque chose de ses propres opinions. » Cette union, Pie X la demande aux fidèles, soumis à leurs évêques et surtout au Siège apostolique. Le pape la recommande aux évêques entre eux, lors de la consécration des quatorze évêques, le 20 février 1906.

* *

II. — La question posée par le consultant au sujet de l'*Action Française* est plus délicate : y a-t-il eu un revirement d'appréciation sur cette crise lamentable dans les hautes sphères du gouvernement ecclésiastique ? Qui pourrait l'affirmer ? En 1935, *Ami*, p. 705-716 ; alors que les controverses étaient quelque peu apaisées, nous avons cru pouvoir publier un exposé aussi objectif que possible de la question. Un article du P. Yves de la Brière, paru dans les *Etudes* s'ins-

pirait alors également du même souci. Après plus de 22 ans, il nous est permis de revendiquer la paternité de cette étude, qui a été occasionnée par une consultation très authentique, mais qui répondait également à des suggestions venues d'ailleurs.

Pour son édification, notre consultant d'aujourd'hui voudra bien y considérer plus particulièrement le § III, où l'on examine si les partisans de l'*A. F.* doivent être considérés comme des hérétiques ou des schismatiques ; la page 713, où est commenté le décret de la Sacrée Pénitencerie, infligeant aux partisans obstinés de l'*A. F.*, la qualité de « pécheurs publics », sans plus ; enfin, le § IV, circonstances atténuantes.

Il n'était pas question dans cet article de laisser entendre que des adoucissements devaient se produire dans les dispositions prises par le Saint-Siège à l'égard de l'*A. F.* Certains commentaires peu bienveillants ont voulu le tirer en ce sens. C'est pourquoi, la direction de l'*Ami* a cru nécessaire de déclarer (28 nov. 1935) que ledit article exprimait seulement une pensée personnelle et qu'on ne devait pas en inférer qu'un changement quelconque s'était produit ou se produirait à l'égard du mouvement condamné. Dans sa bienveillance coutumière Mgr Rozier a bien voulu nous laisser le soin de rédiger nous-même les termes de cette déclaration.

Maintenant que cette affaire est entrée dans le lointain de l'histoire du passé qu'il nous soit permis de dire qu'en écrivant notre article (dont une censure préalable et très attentive n'a pas cru devoir changer un seul mot), nous savions de source très certaine qu'on avait, en haut lieu, recueilli et accueilli des informations nouvelles concernant l'attitude des membres de l' « Action Française ». Si, à ce moment commençait déjà à s'esquisser un revirement dans le sens de l'indulgence, c'est que les partisans d'*A. F.* commençaient eux-mêmes à revenir à une meilleure compréhension de leur devoir. Et notre article nous avait été suggéré précisément en vue d'accentuer ce retour au devoir, en précisant aussi exactement que possible les points délictueux à corriger et ceux où l'indulgence paraissait devoir tempérer la sévérité.

Moins de quatre ans après notre article, le conseil directeur de l'*A. F.* ayant fait une déclaration de soumission sans réserve, la crise fut terminée et heureusement terminée. Devant cette déclaration, était-il nécessaire d'imposer une rétractation doctrinale ? Sur quoi cette rétractation eût-elle porté ? Il semble bien que l'affaire était avant tout disciplinaire : le vrai principe qui aurait dû diriger la conscience des catholiques d'*A. F.* était celui que nous avons affirmé en conclusion de notre exposé : « On n'obéit pas au Pape parce qu'il est infaillible ; on lui obéit parce qu'il a le droit de commander. »

A. MICHEL.

CHRONIQUE d'HISTOIRE DES RELIGIONS

« SEMITICA »

SOMMAIRE. — C. F.-A. Schaeffer, *Ugaritica*. — *Mélanges de l'Université St-Joseph* (Beyrouth). — X. de Planhol, *Le monde islamique. Essai de géographie religieuse*. — J. C. Risler, *La civilisation arabe*.

« Mission de Ras Shamra » dirigée par Claude F.-A. Schaeffer, de l'Institut. T. VIII, **Ugaritica, Sceaux et cylindres hittites, Epée gravée du cartouche de Minephtah. Tablettes chypro-minoennes ; autres découvertes nouvelles de Ras-Shamra**, par Claude F.-A. SCHAEFFER, avec les contributions de Ch. DESROCHES-NOBLECOURT, H. S. GUTERBOCK, P. KRIEGER, E. LAROCHE, O. MASSON, J. VANDIER. — In-4 de 302 p., 239 figures, 10 pl. h.-t., 4.000 f. — Paris, Geuthner, 1956.

On se rappelle la découverte en 1929 au tell de Ras Shamra à 11 km. au nord de Lattaquié, l'ancienne Laodicée « ad mare » son identification avec l'ancienne Ugarit, bien connue par les tablettes d'El Amarna et englobée dans le pays d'Amurou (Syrie du Nord). Depuis ce temps M. Claude F.-A. Schaeffer y dirige des fouilles du plus haut intérêt qui ont renouvelé notre connaissance du Proche-Orient. Une série de tablettes en écriture cunéiforme alphabétique a conservé un certain nombre de poèmes mythiques qui nous révèlent la religion phénicienne au cours du II^e^ millénaire av. J.-C. et dont la connaissance n'a pas été sans éclairer certains problèmes de l'Ancien Testament.

Depuis lors M. S. a continué ses fouilles, et de temps à autre des **Ugaritica** font connaître les heureux résultats de ses recherches.

Le chapitre I^er^ est consacré aux rapports entre Ugarit et le Hatti. Les matériaux de cette étude ont été fournis par les sceaux, cylindres, inscriptions hittites exhumés des fouilles. Du côté des rois d'Ugarit, c'est un constant et vigilant effort pour se soustraire aux entreprises militaires des Hittites, dont les menaces, à partir du XIV^e^ siècle, pesaient lourdement sur la frontière nord du pays. Faisant usage de leurs ressources financières qui étaient considérables, appuyés sur de solides fortifications, une armée et une flotte bien équipées, soutenues par les Pharaons, les Ugaritiens ont réussi à maintenir leur souveraineté, non sans être obligés quelquefois de verser quelque tribut. Découverte des plus curieuses : on a trouvé dans les fouilles la matière du sceau royal hittite de Murcil II. La question se pose de savoir si nous n'aurions pas là une délégation de pouvoir pour régler certaines affaires d'Etat et qui aurait été faite en confiant un exemplaire du sceau royal à l'ambassadeur hittite. Cette situation rappelle celle qui existait en France au XIV^e^ siècle lorsque le roi, à l'occasion des Grands jours, envoyait dans les provinces ses commissaires munis du sceau royal.

M. Güterbock étudie l'inscription en hiéroglyphes hittites de ce sceau de Murcil II. La traduc-

tion lui en a été fournie par la légende périphérique en hiéroglyphiques accadiens.

Dans le chapitre III, M. Schaeffer réunit trois études sur les relations amicales qu'Ugarit entretenait avec l'Egypte au Nouvel Empire.

Selon une lettre fameuse de la correspondance trouvée à Tell el-Amarna, les pharaons, d'une façon générale, refusaient leur consentement aux mariages des princesses égyptiennes avec des étrangers. Ils semblent pourtant avoir fait exception en faveur des rois d'Ugarit. Une scène gravée sur le fragment d'un vase d'apparat en albâtre semble bien devoir être interprétée en ce sens. L'épisode se passerait sous le pharaon Akhnaton, dont on connaît les liens familiaux et sentimentaux avec les pays syriens au nord de ses frontières.

Une note de Mlle Krieger, attachée au Département des antiquités égyptiennes au Louvre décrit un scarabée de grand format trouvé incomplet dans le palais. Il s'agit de faire-part du mariage d'Aménophis III (1403-1372) avec la reine Tii dont un exemplaire fut envoyé par le Pharaon à la cour d'Ugarit.

La troisième étude du chapitre II concerne la découverte à Ras Shamra d'une épée de bronze gravée, à la naissance de la lame, d'un cartouche du pharaon Mineptah (1234-1224). C'est dans l'ordre chronologique le témoin le plus récent actuellement connu des relations entre Ugarit et l'Egypte. M. Schaeffer remarque à ce sujet que ce document nous permet ainsi d'admettre que les premiers contingents des Peuples de la Mer qui ont rejoint les Lybiens pour l'invasion de l'Egypte au temps de Mineptah n'ont pas passé par Ugarit. Le pharaon, au contraire, a pu s'y approvisionner en armes d'un type inconnu en Egypte pour équiper les troupes mercenaires enrôlées, en vue de la bataille qui a eu lieu au cours de la neuvième année de son règne dans le delta.

Consacré aux relations entre Ugarit et le monde égéen, le chapitre III[e] débute par une note relative à la découverte de fragments de tablettes couvertes de signes apparentés à l'écriture égéenne. Selon M. O. Masson, l'auteur de la note, ces textes seraient rédigés d'après un syllabaire inédit qu'il désigne sous le nom de Chypro-minoen d'Ugarit. Ce seul fait prouve à lui seul les difficultés qu'il a fallu surmonter pour arriver à l'invention de l'alphabet.

Ces découvertes épigraphiques illustrent d'une manière frappante ce qu'on pourrait appeler le multinationalisme de la population d'Ugarit. On y constate sept langues qui, sauf l'une, le vieux sumérien, utilisé seulement par certains scribes, ont été effectivement parlées dans les rues d'Ugarit, sur ses quais et dans ses bazars. D'abord, et d'une manière dominante la langue sémitique de la population syrienne indigène, l'ougaritique ou Cananéen du Nord ; il constitue l'une des plus anciennes sources de la langue arabe. On y entendait aussi parler le Babylonien, le Hourrite, l'Egyptien, le Chypriote et le Hittite. A ce dernier, il faudrait ajouter, à cause de certaines particularités de l'écriture, le Hittite hiéroglyphique.

Pour écrire ces langues les scribes se servaient de cinq écritures différentes.

Un scribe d'Ugarit que l'on peut qualifier de génial, avait réussi l'invention d'une écriture en cunéiforme extrêmement simplifiée ne comportant que trente signes contre trois cents dans le syllabaire babylonien ordinaire. Il s'agit en fait de la plus ancienne écriture alphabétique jusqu'ici connue, puisqu'elle remonte au XIV[e] siècle et peut-être même au XV[e] avant notre ère. L'Egyptien écrit naturellement à l'aide de ses hiéroglyphiques traditionnels. Le Hittite était compris et écrit. Quant à l'écriture linéaire chypriote, un fragment de tablettes couvert de treize lignes a été découvert en 1953. Ce texte est distinct des écritures minoennes ou mycéniennes actuellement connues. Les caractères ressembleraient à ceux qui ont été trouvés dans l'île de Chypre et qui datent de l'âge du Bronze. Ils sont la preuve qu'aux XIV[e] et XIII[e] siècles avant J.-C. une importante colonie de Chypriotes et probablement aussi de Mycéniens de Grèce s'était fixée dans le port d'Ugarit.

Il faut espérer que la continuation des fouilles permettra de nouvelles découvertes ; elles permettraient de résoudre de nombreux problèmes encore posés.

Il y aurait à signaler p. 133 un pendentif hittite en électrum de Ras Shamra. Ce sont trois personnages, dieux ou génies, debout l'un près de l'autre. Celui du milieu porte un masque de taureau. Il représente sans doute la force procréatrice, mais l'étude aurait pu être poussée davantage et il y aurait eu lieu de se demander si nous n'aurions pas là un Baal quelconque, flanqué lui-même de deux autres dieux hittites dont l'identification pourrait être tentée avec les divinités figurées sur les bas-reliefs rupestres des sanctuaires hittites de Yazili Kaya et de Malatya.

Des tables particulièrement soignées facilitent l'utilisation des richesses de ce bel ouvrage.

Mélanges de l'Université Saint-Joseph. — Tome XXXII, in-4 de 237 p., 14 pl. h.-t., 1955. — T. XXXIII, in-4 de 222 p., 8 pl. h.-t., 1956. — Beyrouth, Imprimerie catholique.

Avec une patience que rien ne lasse et une érudition sans égale, les PP. Jésuites de l'Université Saint-Joseph à Beyrouth poursuivent la publication de leurs **Mélanges**. Chaque volume apporte aux orientalistes des textes inédits et des travaux originaux, et dans les comptes rendus des suggestions, des jugements devant lesquels il est impossible de rester indifférent.

Dans le tome XXXII le **R. P. Tallon** joint une longue étude à une traduction commentée au « **Livre des Lettres** ». C'est un recueil de documents arméniens qui renferme de nombreuses lettres échangées entre les patriarches et évêques arméniens d'une part, les évêques et patriarches grecs, syriens ou géorgiens d'autre part. On y trouve aussi des documents étrangers aux affaires proprement arméniennes comme la lettre du pape Célestin à Nestorius et la lettre de Cyrille d'A-

lexandrie qui accompagne les fameux anathématismes.

Ces documents nous renseignent sur les rapports des Arméniens avec les différents foyers de culture chrétienne et les grandes écoles théologiques, Antioche, Edesse et Constantinople du V[e] au VII[e] siècle. Ils nous montrent comment faute de n'avoir pu élaborer de concept de nature abstraite, généralisée et de n'avoir pas su le distinguer de l'acception concrète du mot nature en tant qu'elle est réalisée dans un individu existant, faute surtout de n'avoir pas distingué la nature, même concrète, du sujet responsable qui la possède, les théologiens arméniens vont s'écarter de la foi de l'Eglise universelle. Malgré une sincère détestation de Nestorius, la présence de la nature divine et de la nature humaine authentique dans l'unique Personne du Christ, restera inintelligible.

Plus tard, lorsque la pression iranienne s'accentuera, l'Eglise arménienne, dotée de conceptions théologiques hésitantes, repliée sur elle-même avec sa langue et sa liturgie, saisira-t-elle toutes les occasions pour se déclarer autocéphale et bientôt mettra son point d'honneur à se distinguer de toute autre Eglise chrétienne.

Les PP. A. **Beaulieu** et R. **Mouterde** signalent une série de postes fortifiés qui jalonnent la voie antique de Chalcis à Héliopolis, aujourd'hui Ba'albek. L'un de ces postes, Aïn et Beyda, construit en grande partie avec les ruines d'un petit temple romain, constituait à la fois un poste de surveillance et de refuge byzantin pour le « limes » de Chalcis ad Libanum. Il est accompagné d'une tour de signalisation avec cheminée d'où la garnison pouvait au moyen de la fumée pendant le jour, par des feux pendant la nuit, communiquer avec les fortins qui jalonnaient la route.

Le P. **Fleisch** n'aura sans doute pas beaucoup de lecteurs en Occident. Il faut, pour apprécier son étude : « Le nom d'agent **Fa'al** » être spécialiste en arabe. Cette communication au **XXII**[e] Congrès International des Orientalistes n'en est pas moins d'un puissant intérêt pour l'étude du développement nominal en sémitique.

Les pages qui suivent (80) sont consacrées à la bibliographie orientale. Tous les ouvrages parus en 1955 sont mentionnés et analysés avec une compétence précieuse pour les isolés qui n'ont pas à leur disposition les grandes bibliothèques.

Le tome **XXXIII**[e] des **Mélanges** sera pour ces travailleurs isolés une déception ; il n'y a pas de bibliographie et on le regrettera.

Le R. P. **Fleisch** y présente l'esquisse d'une structure linguistique de l'arabe classique. Après une première partie qui éclaire la phonétique par des remarques sur des tendances générales de la langue arabe, l'auteur étudie les déclinaisons et la formation des différentes formes, « Dieu sait si elles sont nombreuses dans la morphologie verbale ! »

Ce travail s'adresse d'abord aux arabisants de toutes sortes, plus particulièrement à ceux qui veulent scruter les « mystères de l'arabe ». Pour saisir toute la profondeur de cette étude une connaissance sérieuse de l'arabe s'impose en même temps qu'une initiation assez poussée aux langues sémitiques en général.

Le « Περὶ νοῦ » d'Alexandre d'Aphrodise avait été traduit en arabe par Ishaq ibn Houein au IX[e] siècle. Au XII[e] siècle une traduction latine basée sur l'arabe fit son apparition dans le monde latin. Le R. P. Finnegan nous donne ici le texte inédit d'une nouvelle traduction arabe. Ce texte permettra de mettre en évidence les origines de certains aspects de la pensée médiévale. Pendant longtemps les spécialistes de la philosophie au Moyen Age ont pensé que ce petit traité était une des sources principales des théories de la connaissance chez les penseurs musulmans. L'éditeur estime, au contraire, et il le prouve, que ce petit traité ne mérite pas cet honneur ; son rôle a été modeste, sinon inexistant jusqu'à l'époque d'Averroès.

M. l'abbé Jules **Leroy** de l'Institut Français d'Archéologie de Beyrouth a eu l'heureuse idée d'appeler notre attention sur quelques manuscrits illustrés de la Bibliothèque de l'Université Saint-Joseph. Ce sont là des pierres d'attente pour une histoire générale religieuse culturelle des Eglises orientales.

Xavier de PLANHOL. — **Le monde islamique. Essai de Géographie religieuse** (Collection « Mythes et Religion »). — In-16 de 146 p., 400 f. — Paris, Presses Universitaires de France.

Depuis le beau traité de géographie religieuse qu'a donné P. Deffontaines (« Géographie et Religions », Paris, 1948), les études de sociologie religieuse rencontrent auprès des savants un accueil empressé. Le petit volume de M. de Planhol, Maître de conférences à la Faculté des Lettres de Nancy, est d'un intérêt puissant. Il apporte la preuve que la localisation de l'Islam dans sa zone bio-géographique et ses rapports avec le substrat matériel sont évidents. Pour les géographes, il est une mise au point et un guide qui leur permettra de préciser avec le rôle les fondements géographiques dans la répartition de l'Islam, la part des facteurs spirituels dans la physionomie actuelle des pays musulmans. A ceux que préoccupe le problème musulman, en Afrique notamment, il apportera des éléments de solution à des questions mal posées ou qui procèdent d'une information insuffisante.

Le chapitre I[er] expose la marque géographique de l'Islam, les conditions générales de la vie urbaine en terre d'Islam, le pullulement des cités, leur évolution, l'absence de vie municipale, et le désordre qui en résulte, l'attitude négative à l'égard de la terre, le nomadisme qui est demeuré trop souvent l'idéal de l'arabe. Il n'eut pas été mauvais d'apporter l'exemple de la Tripolitaine après le départ des Italiens.

Le chap. II nous parle des différents genres de vie religieuse en terre d'Islam, les tribus maraboutiques, les conditions de la ségrégation religieuse. Il est à noter qu'à l'heure actuelle les minorités ont tendance à disparaître et dans le groupement des individus la nationalité tend à remplacer la religion.

Jacques C. RISLER. — **La civilisation arabe.** — In-8 de 332 p., 1.000 f. — Paris, Payot, 1955.

Le sous-titre porte : « Les fondements de la civilisation arabe. Son apogée. Son influence sur la civilisation occidentale. Le déclin. Le réveil et l'évolution de l'Islam.

Cet ouvrage est de M. C. Risler, professeur à l'Institut Musulman de Paris. Il vient se joindre à ceux du général Brémond, d'Emile Gauthier, d'Arthur Pellegrin, etc., qui ont déjà tant fait pour la connaissance du monde arabe et le rôle joué par les Musulmans.

Après avoir mis en place le cadre géographique et ethnographique de l'Orient aux temps préislamiques, éclairé les sources matérielles et morales de l'Islam, l'auteur en arrive à Mahomet et au Coran, expose assez brièvement la religion et la pensée islamiques et leur expansion historique. C'est alors l'apogée de la civilisation arabe. L'A. en fait saisir l'immense richesse, mais aussi les lacunes, dans des chapitres sur la vie sociale, culturelle et artistique. Il nous introduit même dans les splendeurs de la cour de Badgad !

Mais la civilisation arabe n'a pas vécu que pour elle-même. Par l'Espagne et par la Sicile elle a exercé une influence marquée sur notre propre civilisation. L'Occident a été pénétré par les lettres, les sciences et en particulier par la médecine et les mathématiques de l'Orient. Il eût été bon de dire un mot de l'influence des écrivains chrétiens syriaques et byzantins.

Vint le déclin : la désagrégation de l'Empire, les Croisades ; la civilisation musulmane se réfugie en Turquie et en Iran.

Dans une dernière partie l'auteur expose l'état des divers pays de l'Islam aux temps actuels.

Dans la préface il constate qu'un fossé profond sépare l'Oriental de l'Occidental. Celui-ci est fait de raison logique, l'autre au contraire d'instinct et de passion. Faut-il dire aussi « de mystique ». Il ne semble pas, car la religion ne joue pas dans les jeunes nationalités arabes le rôle que certains voudraient lui attribuer. Sans doute, ces Orientaux modernes invoquent le Livre et la Tradition. Ce n'est trop souvent qu'un vernis léger et qui s'écaille si facilement !

M. Risler termine par cette phrase : « L'Islam, malgré ses hésitations et ses incertitudes devant l'avenir, demeure l'un des derniers remparts de l'indépendance des peuples ». Cette indépendance est-elle synonyme de paix sociale, de progrès matériel et spirituel ou plutôt d'ignorance et de stagnation ? La connaissance du monde arabe porte à croire que cette seconde hypothèse est la vraie ; l'Orient ne se relèvera pas facilement s'il n'accepte la main fraternelle de l'Occident.

Ouvrage d'une belle synthèse où, cependant, l'A. se montre quelquefois un peu trop partial pour les tenants de la civilisation orientale.

A. V.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus bibliographiques

S. ALPHONSE DE LIGUORI. — **Aux sources de la vie. Trésor et choix de ses plus belles prières et méditations.** — Edition refondue par le R. P. Lupi, C. SS. R. — XXXVI+764 p. (9×14,5), 670 f. à 1.500 f., suivant la reliure. — En vente aux Bureaux de l'Apôtre du foyer, 7, rue Barra, St-Etienne (Loire), 1957.

Deux recueils de prières de S. Alphonse, édités en français, l'un en Belgique, l'autre en France, le premier intitulé « Choix de prières... », le second « Trésor de prières... », tous deux épuisés en librairie, ont été fondus en un seul volume qui a gardé le titre de « Trésor et choix ».

Il se divise en quatre parties : 1° *La journée* chrétienne : prières, oraison, messe, communion, rosaire, lecture spirituelle, manière de s'entretenir familièrement avec Dieu, etc. ; — 2° *La semaine* chrétienne : sanctification du dimanche, méditations sur les fins dernières, semaine des serviteurs de Marie, chemin de croix, sacrement de pénitence ; — 3° *Le mois* chrétien : visites au St-Sacrement, à la Ste Vierge, à S. Joseph ; premiers vendredis, vertus pour chacun des douze mois, récollection mensuelle; — 4° *L'année* chrétienne : elle suit l'ordre liturgique du Temporal et y ajoute quelques exercices de dévotion pour les fêtes de la Ste Vierge et de quelques Saints, des recommandations pour la retraite annuelle et des prières pour diverses circonstances. Cette quatrième partie est la plus développée (p. 430-743).

Le livre reste maniable (épaisseur, avec reliure toile, 3 cm). L'impression et l'édition sont assurées par Brépols (Turnhout et Paris) ; les caractères employés sont bien lisibles, le papier mince, mais solide et opaque. Deux bonnes tables, détaillées et complètes, terminent le volume.

Tout concourt ainsi à assurer un franc succès à ce livre fondamental, dans lequel on entendra le langage d'un très grand Saint que Pie XII a proclamé (26 avril 1950) « Patron des Confesseurs et des Professeurs de morale » et qui est tenu à bon droit pour l'un des plus lucides et des plus sûrs guides dans les voies, ascétique et mystique, de la sainteté.

Charles de FOUCAULD. — **Pensées et Maximes.** — 93 p. (12×18,5). Prix non indiqué. — Paris, La Colombe, 1959.

M. l'abbé G. Gorrée a tiré des écrits du P. de F. une série de petites phrases bien frappées qui expriment les pensées directrices de sa vie spirituelle. Il les a groupées en sept chapitres, suivant un ordre logique, sans date ni références. On a là un résumé bien adapté à la lecture réfléchie et même à la méditation. L'opuscule convient à ceux qui sont jetés dans l'activité pastorale tout autant qu'à ceux qui vivent à l'abri d'une clôture ; car il ny a pas de grand apôtre parvenu à la sainteté qui n'ait été un grand contemplatif, tel saint François Xavier, ni de contemplative si retirée qu'elle soit du monde qui n'ait été conquérante d'âmes, telles les deux saintes Thérèse.

IMPRIMATUR
Lingonis, die 28 januarii 1958
G. MICHEL, *vic. gen.*

Le gérant : C. GAILDRAUD

Imprimerie de la Société Anonyme de l'*Ami du Clergé*
4, rue Claude-Gillot, LANGRES (Haute-Marne)